

Matošev Emerson, ili konzekvencije flanerizma

Godine 1905. Matoš je objavio esej o Emersonu: dvije godine nakon što je „Sjeverna Amerika sa cijelim svijetom“ proslavila „stogodišnjicu njegova rođenja“ (Matoš 1973: 41). To međutim ne znači da piše „post festum, jer pisati o ovakvim umovima nije nikada rano ni kasno“ (1973: 41).¹ Očigledno, takvo ispadanje iz povijesti Matošu je od konstitutivne važnosti, jer tom konstatacijom započinje esej: važno mu je naglasiti da su i on i Emerson prije svega figure stanovite (ne)pravovremenosti.

Pozicija je to koja podsjeća na Nietzschea i njegova *Nesuvremena razmatranja* (*Unzeitgemäße Betrachtungen*). Riječ je o vremenu izmaknutom iz historizma i historizacije, o nesuvremenosti koja je zato su-vremena: jer ona upućuje primarno na vrijeme-sa, vrijeme u množini, vrijeme nezamislivo osim s dodatkom i iz dodatka. To je vrijeme u slojevima i rasjedima, vrijeme heterogeno i heterogenizacijsko. Uostalom, Nietzsche je i Matošu logičan okvir za čitanje Emersona, pa se Matoš na njega i izrijeком poziva kad napominje da „nijedan mudrac XIX. vijeka nije od njega (Emersona, op. a.) ‚menschlicher, allzumenschlicher‘“ (1973: 41). Zauzvrat, Matoš pogđa mjesto konstitutivno za Nietzschea, jer sâm Nietzsche privilegira Emersona kao scenu instrukcije. Događa se to i u *Nesuvremenim razmatranjima*, naprimjer u studiji „Schopenhauer kao obrazovatelj“ („Schopenhauer als Erzieher“). Premda Nietzsche izdvaja Schopenhauera kao filozofskog obrazovatelja, ali i obrazovatelja kulture uopće, u kritičnim pozicijama opetovano citira iz Emersonova eseja „Krugovi“ („Circles“). Da

¹ Esej u konačnoj verziji izlazi u zadarskome *Svačiću*; o okolnostima Matoševe suradnje u *Svačiću* vidi Maštrović 2005: 301. Vida Flaker navodi da je članak o Emersonu Matoš prvi put objavio 1904. u Beogradu, u *Srpskoj zastavi*. No budući da „br. 24 ne postoji ni u jednoj knjižnici u Jugoslaviji“, priređivači Matoševih *Sabranih djela* bili su „primorani (...) donijeti varijantu teksta prema prijepisu članka ‚Emerson‘ iz *Srpske zastave* koji je učinio Živorad P. Jovanović za potrebe urednika Binozina izdanja *Matoševih Djela*“ (Flaker u Matoš 1973: 247). Vida Flaker napominje da se veće ili manje izmjene nalaze u gotovo svakoj rečenici zadarske verzije u odnosu na beogradsku; osobno bih kao najznačajniju intervenciju izdvojila zaključni paragraf kojega uopće nema u prvoj tiskanoj varijanti. U njemu Matoš uspoređuje slobodu kako o njoj piše Emerson i slobodu kako o njoj piše Gundulić u *Dubravki*. Najzad, prema informacijama koje navodi V. Flaker Matoš još za boravka u Beogradu, 1896. godine, bilježi Emersonove sentencije, a zatim „u više navrata čita Emersonove eseje u njemačkom prijevodu“ (1973: 250).

je to i Matošu posebno važno, pokazuje detalj iz njegova kasnijeg članka o Nietzscheovu životu. Kad govori o krizi koja je Nietzschea pogodila 1874. godine, Matoš ističe da ga je „iz melanholijske“ otrgnula sestra odvevši ga „na selo blizu rajnskog slapa“ (1973: 110). Te nastavlja: „Oporavlja ga naročito čitanje Emersona kojega je već čitao u Pforti. Početkom lipnja svršava raspravu *Schopenhauer kao odgojitelj*“ (Matoš 1973: 110).² Stoga bi se mogla postaviti teza da je zapravo Emerson obrazovatelj (Nietzscheove) filozofije i kulture te nositelj nesuvremenosti koja za Nietzschea ima vrijednost konstitucije. Istodobno, Emerson ostaje kao kakav prostor misli, raspršen i u bitnome nehomogen, koji Nietzsche mora promašiti ako u njemu želi izdvojiti Schopenhauera i tako lokalizirati scenu instrukcije.

Upravo je takav Emerson i kad Matoš o njemu piše 1905; on kod Matoša zato otvara poziciju za strukturnu kritiku Nietzscheova pristupa kulturi, obrazovanju, pa čak i nesuvremenosti. Matoš Emersona zamišlja kao prostor misli koja ne dopušta homogenizaciju, a onda i kao misao prostora ili u prostoru; to je misao koja u bitnome podliježe mobilizaciji, pokretu i širenju. „Emersona ćemo uzaman gurati u ma koju filozofsku školu“, kaže Matoš, „on je pomalo retor i eklektik“ (1973: 42).³ Te nastavlja: „Ne mogu se zamisliti suprotniji duhovi od Emersona i Hegela. Zato i jest konkordski mudrac program mlade Amerike“ (1973: 42–43). Dvaput u jednoj paragrafu Matoš će emersonovsku misao opisati kao univerzalnost, čak širinu, a nasuprot originalnosti i sistematičnosti (1973: 42). Drugim riječima, emersonovska misao, ili čak tip racionalnosti, dopušta da se univerzalnost zahvati kao stanovita mikrofizika: kao načelna kapilarizacija razmišljanja. Gotovo bi se moglo reći da Emerson kod Matoša mapira poziciju gdje matematizam ustupa mjesto mikrofiziци, a metafora metonimiji, i to metonimiji kao logici univerzalnosti, ali i univerzalizma.⁴ Amerika je scena takve misli, mikrofizike, metonimizacije, mobilizacije; iz čega na posljetku proizlazi da Amerika nalazi svoj smisao kao scena univerzalizma, odnosno da Amerika nema smisla osim kao scena univerzalizma.

Takav, Matošev Emerson dovodi do logičnih konzekvencija Ameriku kako su je zamislili i konstituirali takozvani „očevi utemeljitelji“, ponajprije Thomas Jefferson. Kako će naglasiti i Hannah Arendt, za zamisao o Americi presudan je jeffersonovski akcent na novome kontinentu i novome čovjeku. Novi kontinent naime uvjet je za novoga čovjeka, pri čemu novi kontinent pretpostavlja načelnu slobodu pokreta, slobodno kretanje, kretanje koje je neograničeno i nezapriječeno. Arendt visoko vrednuje takvu mobilnost i u nju situira *raison* Američke revolucije: njezin razlog i njezi-

² Nietzsche umire 1900. O promjeni u recepciji njegovih tekstova u vremenu netom nakon smrti, za koju je Matoš simptomatičan, usp. Žmegač 2012: 109. Tako u prvoj rečenici svoga članka o Nietzscheu iz 1910. Matoš kaže: „Nietzsche je danas već u modi i nije trebao (...) pedeset godina iza smrti da postane popularan“ (1973: 103).

³ I u eseju „Milosrdni milijardaš“ iz 1904. Matoš Emersona opisuje kao „praktičnog eklektika“ (1973: 40).

⁴ Mikrofizika ovdje korespondira i s načinom na koji je shvaća Foucault kad govori o mikrofiziци moći. Vidi Foucault 1994.

nu specifičnu racionalnost.⁵ Prema Arendt, to je ujedno razlog zašto kasnije, evropske revolucije nisu dosegnule konceptualnu čistoću Američke: jer nijedna nije zapostavila zamisao o nacionalnoj državi u korist načelne slobode kretanja. Zato se stječe dojam da Arendt, kad govori o jeffersonovskom akcentu, govori ustvari o logici metonimije, no sada kao o pretpostavci za događaj revolucije, ali i za Ameriku kao politički projekt.

U tome svjetlu valja zahvatiti Matošev komentar da Emerson ima „nešto slobodno, nevezano, odista američko“ (1973: 41). Naoko neprecizan i proizvoljan, taj komentar ipak točno pogađa Emersonov amerikanizam. Jer Emersonov je amerikanizam sadržan upravo u relaciji slobode i nevezanosti, relaciji dakle slobode i slobode kretanja: u zamisli o slobodi kao kretanju. To je odista američko, a onda je i nekakvo američko odista; iz čega proizlazi da sloboda kao kretanje konstituira istinu Amerike, američku istinu, istinu do koje se drugačije ne može doprijeti. A budući da filozofija takvu istinu nije mogla iznijeti bez Amerike, to znači da zamisao o Americi za sebe nužno zahtijeva filozofsku intervenciju ili, točnije, da zahtijeva intervenciju u filozofiju. Amerika je stoga kao kakav dodatak bez kojega je filozofiju nemoguće zamisliti; ona je kritično mjesto gdje se dodiruju zamislivo izvana i iznutra filozofije, do točke kad se njezino izvana i iznutra ne mogu pouzdano odlučiti. Amerika zato ne posjeduje čistoću koncepta, osim možda ako koncept ne shvatimo onako kako ga opisuje Gilles Deleuze (inače veliki zagovornik engleske i američke književnosti). Prema Deleuzeu, koncepti moraju posjedovati koherenciju međusobno, ali ta koherencija ne smije iz njih proizlaziti, već je moraju dobivati izvana.⁶ Prostor na kakav računa ta Deleuzeova filozofska slika prostor je Amerike Matoševa Emersona: to je istina sadržana u slobodi kao kretanju. A u toj poziciji Emerson dovodi do logičnih konzekvencija Jeffersonovu Ameriku, sada kao politički projekt koji postaje nedosezivo, privilegirano određište filozofije.

Na sličan način indikativan je i ostatak Matoševe rečenice: „Nešto slobodno, nevezano, odista američko ima taj pisac“ (1973: 41, istaknula T. J.). Ona sugerira da u Emersonovoj Americi perzistira stanovit nesvodljiv preostatak ekonomije, jer bez *imanja* toga što je slobodno i nevezano Emerson ne bi ni bio pisac Amerike i njezine istine. *Imanje* toga nečega osigurava Emersona kao pisca Amerike, iako ne može osigurati njegovu subjektivnost. Štoviše, stječe se dojam da imanje onoga što je presudno za Ameriku i slobodu ugrožava različita imanja presudna za održavanje subjektivnosti, a onda i za subjektivnost kao skript određenoga održavanja. To je Emersonova politička ekonomija, koja se ne da razdvojiti od specifične psihičke ekonomije; nikakvo čudo što Stanley Cavell, možda najinteresantniji filozof Amerike danas, svoga Emersona dosljedno sparuje s Freudovom psihoanalizom. Ako bi to značilo da je američki mudrac (ili američki ekonomist ili jednostavno Amerikanac) manje ili više

⁵ Usp. Arendt 2006: 14–15.

⁶ Usp. Deleuze 2003: 3.

mahnit, na taj mogući prigovor Emerson odgovara rečenicom koju Matoš citira ovako: „Svak ko živi samo za korist, je prosjak“ (1973: 43). A na tragu toga smisao nalaze još dvije Emersonove sentencije koje citira Matoš, sada i kao naputak za razumijevanje konstitutivnih problema Hrvatske, u Austro-Ugarskoj, 1905. godine. Prva je: „Sav interes historije leži u sudbini sirotinje“ (1973: 43). A druga: „Kao kasnije Ruskin i Tolstoj, Emerson smatraše nepotpunim ljudima – cijelu modernu inteligenciju! – one koji ne znaju zanata ili ekonomijske struke“ (1973: 43).

Cavell baca svjetlo na tu specifičnu, emersonovsku vrijednost ekonomije kad razmatra naoko neshvatljivo inzistiranje na luksuzu, dokolici i napadnom bogatstvu u hollywoodskim komedijama iz vremena velike ekonomske krize 1930-ih. Prema Cavellu, Emerson je u eseju „Povijest“ („History“) najbolje objasnio kako bi trebalo shvatiti pozadinsko bogatstvo u tim komedijama. „Osobito je zanimljivo da mi i nehotice uvijek čitamo kao superiorna bića“, kaže Emerson pa nastavlja: „Bogate poštujemo jer oni izvana imaju slobodu, moć i držanje kakvi su, osjećamo, *pripadni čovjeku, pripadni nama*. I zato sve što su o mudru čovjeku rekli stoik, orijentalac ili moderni esejist opisuje njegovo *nedosegnuto, ali doseživo sebstvo*“ (Cavell 1981: 5, istaknula T. J.). Zato, zapravo, nije važno jesu li svote novca kojima te komedije barataju velike ili male, kaže Cavell: važno je da su znakovite, da znače. Stoga su ekonomska pitanja – i u tim komedijama i kod Emersona – „bez iznimke tropi za pitanja duha“ (Cavell 1981: 5). Radi ilustracije spominje glasovitu cifru koju Henry David Thoreau, nakon pomna računanja, navodi kao svotu koju je potrošio za izgradnju kuće: 28, 12½ dolara. Svrha takvih izračuna i tih ljudi jest da pokažu da se razlikuju od ljudi „koji ne znaju koliko stvari koštaju, koliko košta život, od ljudi koji ne znaju što se računa“ (Cavell 1981: 5).

Da i Matoš razmišlja o ekonomiji u sličnome okviru, pokazuje se u već spomenutom eseju „Milosrdni milijardaš“, o američkome bogatašu i filantropu Andrewu Carnegieju. Po svome pristupu radu, energiji, znanju i obrazovanju Carnegie je za Matoša primjeran Amerikanac. A kao primjeran Amerikanac Carnegie sadrži lekciju koja treba Hrvatskoj da bi sebe domislila i u stanovitome se smislu odigrala i izvršila, kao politički projekt. I zato – možda preoštro – moglo bi se reći da Matošu Hrvatska nema smisla, ili ga barem nema još, i neće ga imati dok god svoja bogatstva, ali i bogatstvo uopće, ne bude sagledala kao skript za nedosegnuto, ali doseživo sebstvo. (Nije slučajno što se i u eseju o Carnegieju Emerson pojavljuje kao model razmišljanja i u funkciji pravorijeka.) I zato, premda Carnegieja inače hvali i ističe kao uzor, Matoš se potkraj eseja kritički osvrće na njegovu izjavu da „uzrok propasti velikih država nije siromaštvo i nužda, nego raskoš i pokvarenost“ (1973: 40). Jer problem s Hrvatskom je taj „što mi umijemo biti i bijedni i pokvareni“, kaže Matoš, i zaključuje: „Ima nešto gore i od pokvarenog bogatstva – a to je pokvarena sirotinja“ (1973: 40).

Na prvi pogled, izjava da je pokvarena sirotinja gora od pokvarenog bogatstva okrutna je koliko i nerazumna. Ipak, ona nalazi smisao postavi li se uz bok Emersonovu viđenju bogatstva kao tropa za pitanja duha: bo-

gatstva kao vektora za nedosegnuto, ali dosezivo sebstvo. Jer iz toga proizlazi da je bogatstvo unaprijed pokvareno stoji li samo za sebe. Ono tada zasluŹuje neko drugo ime: moŹda je to ime upravo pokvarenost, ili opsce-nost, ili izopaćenost. U prilog tome govori već spomenuta Emersonova rećenica, koju Matoš citira: „Svak ko Źivi samo za korist, je prosjak“. Ispostavlja se naime da bogatstvo koje stoji samo za sebe oznaćava logiku manjka, nedostatnosti, praznine, ćak negativnosti. Štoviše, mogla bi se postaviti teza da i kod Emersona i kod Matoša bogatstvo koje stoji samo za sebe oznaćava mjesto koje je fundamentalno prazno, mjesto neobiljeŹeno metonimijom i kretanjem (mjesto metafore?). Sirotinja je pokvarena kad pristaje na takvo bogatstvo: kad bogatstvu ne pristupa kao vektoru i na taj se naćin izuzima iz politićkoga obrazovanja i politićke pedagogije. Tek u toj poziciji nalazi smisao moŹda ključna rećenica Matoševa Emersona: „Mi ćemo jednog dana naućiti da zamijenimo politiku odgojem“ (1973: 43). Politika naime gubi svoj *raison* (svoj razlog i racionalnost) ako nije povezana s edukacijom, pedagogijom, transformacijom ega i sebstva; to je temeljna lekcija Emersonove Amerike kao *revolucionarne* kulture.

Da je takav pristup ekonomiji konstitutivno spregnut s temeljnim shvaćanjem politike, pokazuje i Arendt, upravo kad raspravlja o Amerićkoj revoluciji kao primjernu dogaćaju politike u modernitetu. Prema Arendt, Amerićka je revolucija primjerna, za razliku od recimo Francuske, zato što je nisu potaknuli izrazito siromaštvo i nesreća. Naime izrazito siromaštvo i nesreća dovode do revolucije jer stimuliraju sućut, suosjećanje i saŹaljenje, i na taj naćin stvaraju zajednicu s potlaćenima i izrabljivanim. No Arendt je kritićna prema saŹaljenju, koje je, kaŹe, „perverzija sućuti“ (2006: 78). Umjesto toga zagovara solidarnost, koja sudjeluje u razumu, a onda i u općenitosti, pa se u solidarnosti „promišljeno i takorekuć obestrašćeno ustanovljuje interesna zajednica s potlaćenima i izrabljivanim“ (2006: 79). Solidarnost zato „obuhvaća snaŹne i bogate ništa manje nego slabe i siromašne“ (2006: 79). To je vaŹno, nastavlja Arendt, jer se tako moŹe „konceptualno zahvatiti mnoštvo, ne samo mnoštvo klase ili nacije ili naroda nego naposljetku sve ćovjećanstvo“ (2006: 79).

Drugim rijećima, iz revolucionarne solidarnosti moŹe se domisliti univerzalizam. Naravno, kad Arendt definira revolucionarnu solidarnost (i univerzalizam) kao tip racionalnosti koji moŹe objasniti zašto interesna zajednica s potlaćenima i obespravljenima mora moći ukljućiti i bogate odnosno privilegirane, to frapantno podsjećna na Cavellov argument kako treba tumaćiti inzistiranje na luksuzu klasićne hollywoodske komedije te Emersonov i Thoreauov pristup bogatstvu. Ako to znaći da se Emerson, pa onda i kod Matoša, ne moŹe razumjeti osim kroz prizmu zamisli o revoluciji i univerzalizmu (posve u skladu s tezom da Amerika nema smisla osim kao scena univerzalizma), to znaći da Emerson zauzvrat otvara prostor za kritićku intervenciju u argument Hanne Arendt: jer što ako bogati, i to upravo ako Źelimo domisliti univerzalizam, nisu samo ravnopravni pego-vorni i ugovorni subjekti, nego su, htjeli-ne htjeli, i nositelji logike manjka, nedostatnosti, praznine, metafore i negativnosti? Logike koja se, sa svo-

jim kartezijskim pokrićem, pokazala presudnom za razumijevanje rezona moderne države (*raison d'État*) i smisla predstavljачke demokracije?

Evidentno je pritom da ni Matoševa Hrvatska ne stoji sama za sebe, nego je simptom općenitijeg stanja Austro-Ugarske i u Austro-Ugarskoj. Svjedoči o tome Carnegiejeva rečenica koju Matoš podvrgava kritici: da uzrok propasti *velikih država* nisu siromaštvo i nužda, nego raskoš i pokvarenost. U vrijeme kad Carnegie govori o velikim državama i kad Matoš o njemu piše esej – dakle 1904. godine – Hrvatska nije velika država, ali Austro-Ugarska jest. Uostalom, u to vrijeme Hrvatska i ne postoji kao država, osim unutar Austro-Ugarske, a uopće konstitucija Hrvatske potpuno je ovisna o političkoj konstituciji Austro-Ugarske. Nadalje, sama Austro-Ugarska konstitutivno je specifična, kao razrahljen politički kolektiv i personalna unija Austrije i Ugarske; moglo bi se reći da ona doista jest velika država, ali jedino zahvaljujući činjenici da, kao personalna unija, donekle preispituje sâm rezon države i državnosti te uvjete u kojima se događa *raison d'État*. Odnosno: zbog njezine konstitutivne specifičnosti u Austro-Ugarskoj se *raison d'État* dosljednije i izrazitije odvaja od zamisli o teritoriju, sada kao nekakav čisti rezon države koji zauzima prazno mjesto, pridruženo metafori i usporedivo s mjestom kakvo zakon zauzima u psihoanalizi. Posljedica je toga da se zamisao o teritoriju dosljedno i izrazito odvaja od metaforičkog principa, u korist imaginarija kakav obično povezujemo s metonimijom, kapilarizacijom i mikrofizikom. I stoga, ako se rezon države i zakon u austrougarskome okviru mogu principijelno izdvojiti u domenu metafore (kako se to precizno i poentirano pokazuje kod Kafke), zamisao o teritoriju ostaje netipično opterećena stanovitim metonimijskim suviškom, koji sada počinje obećavati revoluciju i mobilizaciju, točno u onoj mjeri u kojoj se metonimija konstitutivno odvaja od zakona, metafore i rezona države. (U tome svjetlu valja zahvatiti činjenicu da i kod Matoša i kod ranoga Krleže seljaci, i to kao kolektiv pridružen teritoriju i teritorijalnosti, služe kao indikacija revolucionarnog potencijala: događa se to u poziciji u kojoj seljake metonimija predstavlja bolje od metafore, možda čak u poziciji u kojoj seljake metafora i ne može predstaviti.⁷ Ta

⁷ Interesantno je da takav prikaz seljaka kod Matoša i kod Krleže korespondira s načinom na koji Viktor Tausk, Freudov učenik i austrougarski vojni liječnik, opisuje seljake u austrougarskoj vojsci, u Prvome svjetskom ratu. Prema Tausku, austrougarski seljaci u strukturnom su neskladu s vojnom disciplinom jer se vojska temelji na apsolutnoj, čistoj vrijednosti zapovijedi i autoriteta izmještenih iz nekakve zamišljive lokalnosti, dok su seljaci privrženi upravo zamisli o lokalnosti i teritorijalnosti. Usp. Tausk 1991: 158, 160–161. Zanimljivo je također da Tausk seljake prikazuje kao donekle rezistentne i na psihoanalizu, s implikacijom da autoritet na kakvu se bazira austrougarska vojska u uvjetima svjetskoga rata odgovara načinu na koji psihoanaliza zamišlja sferu simboličkoga (jezika, zakona). Simptomatično: Tauskove primjedbe korespondiraju u krajnjoj liniji s načinom na koji seljake prikazuje Karl Marx u eseju „Osamnaesti brumaire Louisa Bonaparte”. Marx naime seljake izdvaja iz procesa političkoga samopredstavljanja, s argumentom da seljaci sebe ne mogu politički predstavljati, i stoga trebaju biti predstavljeni. Usp. Marx 1960: 198–199. I u jednome

pozicija kod Krleže perzistira i kasnije, naprimjer u „Predgovoru Podravskega motivima Krste Hegedušića“ iz 1933.)

Zato austrougarski imaginarij logično naliže na emersonovsku Ameriku, koliko god se njihova sprega na prvi pogled mogla učiniti neuvjerljivom i pretjeranom. Pritom ne bi trebalo smetnuti s uma konstitutivne specifičnosti američke državnosti, gdje zakon također slabi pred važnošću ugovornih i pregovornih pozicija. Naravno, stoji da je Austro-Ugarska bila monarhija, a da Sjedinjene Američke Države nastaju iz snažnoga republikanskog impulsa; na tome se mjestu njihovi politički imaginariji ne mogu preklopiti. Ipak, ostaje činjenica da oba politička imaginarija počivaju na temeljnoj i načelno nezaključivoj napetosti između zakona i ugovora.

S tim u vezi vrijedi spomenuti još jednu austrougarsku specifičnost: činjenicu da je sama politika kapilarizirala kroz različite sklopove i konfiguracije koji se drugdje nisu pokazali toliko propusni za političku logiku i mobilizaciju – gotovo kao da u austrougarskom okviru nije moguće izdvojiti poziciju neobilježenu političkom mikrofizikom ili, preciznije, mikrofizikom politike. Aludiram ovdje na primjedbu Ernesta Laclaua i Chantal Mouffe kad govore o evoluciji socijalizma u evropskom devetnaestom i ranom dvadesetom stoljeću: oni naglašavaju da se u Austro-Ugarskoj socijalizam shvaća šire i protočnije nego drugdje, posebno potkraj Druge Internacionalne, dakle u vrijeme kad Matoš piše eseje o Emersonu i Carnegieju.⁸ Drugim riječima, socijalizam je Austro-Ugarsku obilježio kapilarno i metonimijski. Zauzvrat, nije nevažno ni to što Sjedinjene Američke Države sve do Američkoga građanskog rata ne podliježu visokom stupnju centralizacije. Tek s Građanskim ratom i Lincolnovom administracijom Sjedinjene Američke Države gube značajke razrahljenog političkog kolektiva koji je nastao u događaju revolucije. I to podsjeća na austrougarski politički kolektiv, ili kolektive. Sa svoje strane, austrougarski imperij ne širi se nalik na britanski ili francuski imperij, u ekspanziji u kojoj se kolonijalni teritoriji nužno ne dodiruju, nego su povezani primarno metaforički (imperijalnim zakonima, državnom upravom), a ne metonimijski, kapilarnim teritorijalnim i kulturnim kontaktima. Obratno, austrougarska ekspanzija događala se mahom kapilarno i podrazumijevala je rizomatska prorastanja teritorijâ i kultura. Dobar su primjer toga austrougarska aneksija Bosne i Hercegovine, ali i austrougarski angažman u balkanskim ratovima. Stoga austrougarskoj kulturi, ili kulturama, valja pridružiti specifičan imaginarij prostora i uopće specifičnu topografsku i mobilizacijsku logiku, koji ne odgovaraju načinu na koji se prostor i kretanje domišljaju u drugim evropskim imperijima toga vremena. Već zato recentna postkolonijalna kritika, utemeljena uglavnom na primjerima iz britanske kolonijalne povijesti, nije pogodan aparat za analizu austrougarske teritorijalnosti. Suprotno, primjeri iz austrougarske kulturne i političke povijesti, uključujući i njezin

i u drugome slučaju – i kod Tauska i kod Marxa – seljaci su na taj način izdvojeni iz domene metafore i iz metaforičkog principa.

⁸ Usp. Laclau i Mouffe 2001: ix, 27-28.

hrvatski segment, jesu pozicija odakle bi mogla krenuti kritika prevladavajućih teorijskih pristupa pitanjima (post)kolonijalnosti.⁹

Najzad, ne bi trebalo zanemariti ni to da se Austro-Ugarska formira 1867. godine kao personalna unija (i tako deformira sliku nenapukle monarhijske cjelovitosti) usporedo s ocjelovljenjem ostalih njemačkih zemalja u homogenu njemačku državu. Austro-Ugarska ostaje onkraj te homogenizacije, i istodobno dekonstruira svoju njemačkost u skript minoritarizma. To je minornost kako je shvaća Deleuze: ne radi se o tome da su za Austro-Ugarsku karakteristični mnogi mali ili manji jezici, suprotstavljeni njemačkome, nego prije o tome da njemački u Austro-Ugarskoj perzistira u zonama neodređenosti i neodredivosti, do točke kad se svaki pojedinačni, pročišćeni jezik počinje pokazivati i prepoznavati kao strani.¹⁰ Također, upravo na homogenizaciju njemačkih zemalja reagira Nietzsche u eseju „Schopenhauer kao obrazovatelj“, kad zagovara Emersonovu koncepciju revolucionarne kulture kao alternativu subjektivnosti kakva se obrazuje u uvjetima karakterističnima za homogenizaciju politike i tradicije. Prema Emersonu, „novi stupanj kulture smjesta bi revolucionirao cijeli sistem ljudskih težnji i djelovanja (*pursuits*)“ (Emerson 1950: 284).¹¹ Istina, i Matoš uzima Emersona kao korektiv kad zagovara njegov tip misli i mišljenja, sada kao scenu instrukcije za Hrvatsku u Austro-Ugarskoj. Ipak, dok Matošu Emerson treba kako bi pokazao da se hrvatska kultura zapravo već nalazi u prorevolucionarnoj ili protorevolucionarnoj poziciji, ali da joj prijeti opasnost od fatalne regresije, Nietzscheu Emerson treba kako bi pokazao da se Njemačka svojom homogenizacijom u drugoj polovici devetnaestoga stoljeća odvojila od revolucionarnog potencijala, odnosno da je odustajanje od revolucionarne kulture bila cijena koju je Njemačka platila za svoju homogenizaciju.

Još je jedno važno mjesto gdje se Matošev Emerson razilazi s Nietzscheovim. Kod Nietzschea Emerson je sve vrijeme u napetosti prema pozicijama koje zauzima Schopenhauer, obrazovatelj filozofije i kulture. Istina, način na koji Nietzsche citira Emersona sugerira da emersonovska revolucionarna kultura korespondira s ulogom koju je Nietzsche namijenio Schopenhaueru. Tako se melankolija kakvu Nietzsche pripisuje Scho-

⁹ Gilles Deleuze također privilegira primjere iz američke i austrougarske kulturne povijesti, i to kao platformu za domišljanje same filozofije, pa se i kod njega uspostavlja široka mreža korespondencija između austrougarskih i američkih konstelacija. Usp. naprimjer Deleuze 1967 i 1996: 47–91. Nimalo slučajno, Deleuze visoko vrednuje filozofske slike osovljene oko teritorijalnosti: rizomatska prorastanja, liniju bijega, nomadizam. Najzad, i u austrougarskoj i u američkoj kulturi Deleuze poklanja osobitu pažnju revolucionarnim kolektivima i revolucionarnom potencijalu; kod Deleuzea, uopće zamisao o revoluciji, za filozofiju, kao da je nemoguća bez različitih austrougarskih i američkih tereta. (O metonimijskoj konstituciji austrougarskog imperija već sam pisala u Jukić 2013: 250.)

¹⁰ Otud Deleuzeov izrazit interes za Kafku i njegov njemački. Uostalom, i Matoš je objavio niz novinskih tekstova na njemačkom jeziku u zagrebačkome *Agramer Tagblattu*.

¹¹ Kod Nietzschea: „Ein neuer Grad der Kultur würde augenblicklich das ganze System menschlicher Bestrebungen einer Umwälzung unterwerfen“ (1988: 426, istaknuo F. N.).

penhaueru doista strukturno preklapa s Emersonovim opisima (američke, revolucionarne, transfiguracijske...) subjektivnosti – zbog čega je takva subjektivnost uvijek ujedno scena dekonstrukcije uopće zamisli o održavanju ega, ili sebstva. Ipak, za razliku od Emersona Nietzsche računa da bi kultura i misao koje nisu revolucionarne i transfiguracijske trebale podnijeti žrtvu za kulturu i misao koje to jesu. I stoga, ako revolucionarna subjektivnost podliježe melankoliji, subjektivnost koja to nije trebala bi se prikloniti skriptu stanovitoga mazohizma ne bi li poslužila kao okvir za neometan rad transfiguracijske misli. Naravno, u eseju o Schopenhaueru Nietzsche još ne može govoriti o mazohizmu pod imenom koje će mu dati psihoanaliza. Zapanjuje međutim koliko njegov opis subjektivnosti i misli koje nisu transfiguracijske, ali bi trebale ustuknuti pred transfiguracijskom kulturom, korespondira s načinom na koji će nekoliko desetljeća kasnije Freud opisati mazohizam. Zapravo, Nietzscheov esej o Schopenhaueru iz *Nesuvremenih razmatranja* mogao bi poslužiti kao polazište za komparativnu analizu Freudovih studija o mazohizmu nasuprot studiji o melankoliji („Trauer und Melancholie“, 1917).

Premda spremno aludira na Nietzschea kad govori o Emersonu, kod Matoša posve izostaje element mazohizma. Obratno, njegov Emerson ne dodiruje se s mogućim skriptovima za održavanje ega ili sebstva. On je dosljedno figura slobodnog kretanja: toliko slobodnoga da ga i ne može determinirati on sâm, nego prije stanovita preotvorenost životu oko sebe. Stoga je subjektivnost Matoševa Emersona kritično mjesto gdje se dodiruju zamislivo izvana i iznutra, do točke kad se izvana i iznutra ne mogu pouzdano odlučiti.¹² Iz te pozicije valja razumjeti vrijednost koju Emerson pripisuje prirodi, jer je priroda za „ja“ konstitutivno metonimijska (i metonimijski konstitutivna!). Zato je potraga – *pursuit*, težnja, djelovanje – kod Emersona načelno neodvojiva od preživljavanja, jednako kao što je preživljavanje neodvojivo od potrage. Matoš precizno uočava tu konstitucijsku specifičnost emersonovske subjektivnosti kad, naoko niotkud i bez rezona, citira Emersonovu rečenicu da je „[l]judski život dugačak kao sedamdeset salata, rasle one brzo ili sporo“ (1973: 43). Naravno, *pursuit* kod Emersona ne da se razumjeti osim u relaciji prema „potrazi za srećom“, *pursuit of happiness*, jednom od stožernih sintagmi „Deklaracije o neovisnosti“ kao dokumenta oko kojega se konstituira politički projekt Amerike. To je važno jer konstitucija kod Emersona označava metonimijsku narav veze između *physisa*, subjektivnosti i politike, pa su stoga nečija osobna konstitucija i konstitucija (ustav) države spregnute u kapilarizam, u mikrofiziku.

Takav kapilarizam i mikrofizika mogu se uočiti i kod Matoša kad razmatra položaj i situaciju Hrvatske. Osobito to vrijedi kad govori o seljacima; kod Matoša oni redovito pokrivaju spektar tema i interesa koji se mogu povezati s načinom na koji Emerson zahvaća konstituciju. Ili: upravo su seljaci kod Matoša simptomatični za metonimijsku prirodu veze izme-

¹² I to je razlog zbog kojega Emerson govori o sebstvu koje je nedosegnuto, ali doseživo. Usp. također Cavell 1981: 5, 1988: 12.

đu *physisa*, subjektivnosti i politike. Zato su seljaci kod Matoša pouzdana indikacija kulture, točnije, onoga u kulturi što ostaje obilježeno revolucionarnim impulsom i potencijalom. To onda objašnjava i Matoševu potrebu da Emersonu pridruži citat iz Rousseaua, da na selu učimo ljubiti i služiti čovječanstvu, a u gradovima ga učimo tek mrziti (1973: 42).

Tu će poziciju Matoš možda najčišće artikulirati u tekstu „Oko Lobora“. Matoš ga piše svega dvije-tri godine nakon što je napisao eseje o Carnegiju i Emersonu. Da esej o Emersonu priprema teren loborskome putopisu, u kojemu će opis maloga zagorskog sela Matošu poslužiti kao platforma za kritičku analizu hrvatskoga kulturnog i političkog moderniteta, razabire se u zaključnome paragrafu – paragrafu koji je Matoš dopisao za konačnu verziju „Emersona“, onu zadarsku iz 1905. U njemu uspoređuje položaj koji zamisao o slobodi zauzima kod Emersona i u modernoj Americi nasuprot položaju koji propušta zauzeti u hrvatskoj kulturi i legislativi. „Emerson je pjesnik slobode i filozof slobode“, kaže Matoš, a Hrvatskoj su takvi pisci „najkorisniji“, jer „ta se riječ, zlatna i sveta, ne nalazi u hrvatskim čitankama, u našim zakonicima i u našim molitvenicima, prem je Emersonova velika, srećna i silna domovina bila šuma i močvara, puna divljaka, bijelih razbojnika i fanatika, kada naš skladni gospar Dživo pjevaše besmrtnu pjesmu slobodnoj našoj Dubravi“ (1973: 44).

Naoko, Matoš ovdje računa s kontrastom između nekultiviranoga američkog kontinenta u vrijeme evropskoga baroka i evropske barokne kultiviranosti (Gundulićeva *Dubravka*!): gotovo kao da za kultivaciju zamisli o slobodi treba nekakva izvorna divljina kakvu je Evropa izgubila i sada je treba uvesti iz Novoga svijeta kao (post)kolonijalnu polupreradevinu. Ipak, o kontrastu nema govora, prije o prostorima zamišljenima oko istih koordinata: pogledamo li pažljivije citiranu Matoševu rečenicu, vidjet ćemo da je u oba slučaja, i u Americi i kod Gundulića, riječ o šumi/dubravi, napučevoj divljacima/satirima, fanaticima/bogovima i bijelim razbojnicima. Razliku treba potražiti u figuralnim režimima kojima podliježu te dvije šume: na mjestu gdje se Gundulićeva dubrava razotkriva kao metafora i alegorija, američka šuma-i-močvara zadržava metonimijsku vezu između teritorija, konstitucije, religije i zakona. Način na koji će Matoš nekoliko godina kasnije opisati selo Lobor ustvari je pokušaj da se gundulićevska dubrava demetaforizira i metonimizira; za Matoša to kao da je uvjet da se u Hrvatskoj uopće započne rasprava o kulturnom i političkom modernitetu.¹³

Za kraj se nameće pitanje kako opisana kretanja, mobilizacije i metonimije korespondiraju s Matoševom flanerijom, čak flanerizmom kao tipom misli. Jer Matoš je, bez sumnje, modelativni *flâneur* hrvatske književne moderne, ujedno njezin modelativni Parižanin; on je obilježen

¹³ Što baca svjetlo i na Matošev nacionalizam. Zoran Kravar naprimjer situira Matošev nacionalizam u presjecištu holističkog i teritorijalnog principa (2005: 48). Nadalje, kad je „pisao o modernoj Francuskoj“, kaže Kravar, „njegove su političke simpatije bile na strani revolucije i republike. Istina, u Parizu mu se (...) nametnuo regresivni Barrès, ali mu je dalek i stran ostao restaurativni rojalistički nacionalizam Charlesa Maurrasa“ (2005: 54).

prostorom evropskoga velegrada kao mentalnom mapom moderniteta.¹⁴ Moglo bi se reći da Matoš za hrvatsku kulturnu povijest obavlja posao koji je Walter Benjamin obavio za kritičku teoriju i teoriju kulture: i kod jednoga i kod drugoga urbana mapa Pariza, i Baudelaire kao njezina primjerna figura, postaju kritički instrument za obrazovanje same misli, za specifičan tip racionalnosti. Međutim valja upozoriti da je za Baudelairea i njegov pariški imaginarij od kritične vrijednosti bila književnost Edgara Allana Poea, Emersonova vršnjaka i zemljaka. U opsežnome eseju o Baudelaireu Matoš će i sâm posvetiti znatnu pažnju Baudelaireovoj opsesiji Poeom i korespondencijama misli kod jednoga i drugoga; tako apostrofira Baudelaireovu izjavu da su ga Joseph de Maistre i Edgar Allan Poe „naučili misliti“ (Matoš 1955: 169). Indikativno je također da Baudelaire najkasnije od 1857. pa nadalje čita Emersona i često ga citira.¹⁵ Uzme li se pritom u obzir da Pariz kakav zamišlja Poe u svojim detektivskim pričama (a njih će i Baudelaire i Benjamin preuzeti u funkciji kritičkog instrumenta) reflektira prije svega *američki* urbani imaginarij s početka devetnaestoga stoljeća, pokazuje se, kako će reći Branka Arsić, da je „Pariz, što ga je Benjamin odredio kao glavni grad moderniteta devetnaestoga stoljeća, uveo nešto od svoga modernizma iz devetnaestostoljetnog Bostona, i da je evropski modernitet bio ustvari američki“ (2010: 78).¹⁶

Zahvaljujući flaneriji taj je Pariz i sâm u bitnome metonimičan. To je grad koji i kod Poea, i kod Baudelairea, i kod Benjamina – i kod Matoša – pretpostavlja kapilarizam i mikrofiziku kretanja i misli, odnosno zahtijeva da se kretanje i misao obrazuju kao kapilarizam i u skladu sa specifičnom urbanom mikrofizikom. Kad Foucault kasnije govori o mikrofizici moći i kapilarizmu njezina gibanja, ta mentalna slika kao da je refleks načina na koji Poe, Baudelaire i Benjamin opisuju Pariz za modernitet devetnaestoga i dvadesetoga stoljeća. Ipak, za razliku od Emersonove prirode Pariz kod spomenutih autora uvijek donekle preuzima odgovornost za način na koji će se odvijati gibanja, kretanja i mišljenja njegovih *flâneura* i detektiva, najsnažnije ondje gdje ni jedna pojedinačna osoba ne bi mogla podnijeti takvu odgovornost i nekakav čisti zakon; Pariz tako dopušta da se u zamisao o flaneriji uvede problematika odgovornosti i krivnje, premda se ona isti čas premješta iz *flâneura* u sliku nadosobne i neosobne metropole. Pa se pokazuje da je i flanerski Pariz opterećen kartezijskim naslijeđem, a onda i metaforičkim principom, točno na mjestu gdje Emersonova Amerika zadržava metonimijsku vezu između teritorija, konstitucije, religije i zakona. Upravo na tome mjestu Matošev Emerson ima vrijednost korektiva: jer upozorava da besmrtnoj pjesmi o slobodi koju pjeva Pariz

¹⁴ Za iscrpnu raspravu o flaneriji kod Matoša vidi Nemec 2008.

¹⁵ Vidi Arsić 2010: 78.

¹⁶ Istina, Matoš nastoji dezamerikanizirati Poea kad kaže da se „dobri Parižani (...) ne sjetiše da nesretni Poe nema ništa specifično američko i da se ista tragična sudbina desila, usred Pariza, mnogim važnim modernim Francuzima“ (1973: 41). Time međutim ne dokazuje ništa osim strukturne kontaminacije modernoga Pariza – američkom? univerzalističkom? – melankolijom.

evropskog moderniteta prijeti ista opasnost (od metafore) zbog koje besmrtna pjesma o slobodi Dubrovačke Republike nije našla logično mjesto u modernim hrvatskim čitankama, zakonicima i molitvenicima.

Literatura

- Arendt, Hannah: *On Revolution*, Penguin, New York 2006.
- Arsić, Branka: *On Leaving. A Reading in Emerson*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2011.
- Cavell, Stanley: *Pursuits of Happiness. The Hollywood Comedy of Remarriage*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) – London 1981.
- Cavell, Stanley: *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*, The University of Chicago Press, Chicago – London 1988.
- Deleuze, Gilles: *Présentation de Sacher-Masoch. Le Froid et le cruel*, Éditions de Minuit, Paris 1967.
- Deleuze, Gilles: *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 2003.
- Deleuze, Gilles i Claire Parnet: *Dialogues*, Flammarion, Paris 1996.
- Emerson, Ralph Waldo: *The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson* (ur. Brooks Atkinson), Random House, New York 1950.
- Foucault, Michel: *Znanje i moć*, Globus, Zagreb 1994.
- Jukić, Tatjana: Od Žižeka prema postsocijalizmu. U: Kolanović, Maša (ur.): *Komparativni postsocijalizam. Slavenska iskustva*, Zagrebačka slavistička škola, Zagreb 2013, str. 244–263.
- Kravar, Zoran: *Svjetonazorski separei. Antimodernističke tendencije u hrvatskoj književnosti ranoga 20. stoljeća*, Golden marketing – Tehnička knjiga, Zagreb 2005.
- Laclau, Ernesto i Chantal Mouffe: *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, London – New York 2001.
- Maštrović, Tihomil: *Paginae Iadertinae Antuna Gustava Matoša, Croatica et Slavica Iadertina*, br. 1, Zadar 2005, str. 291–311.
- Marx, Karl: *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. Karl Marx/Friedrich Engels – Werke. Band 8*, Dietz Verlag, Berlin 1960.
- Matoš, Antun Gustav: *Sabrana djela. Svezak III. Ogledi. Vidici i putovi. Naši ljudi i krajevi* (ur. Dragutin Tadijanović), Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb 1955.
- Matoš, Antun Gustav: *O stranim književnostima. Sabrana djela Antuna Gustava Matoša. Svezak IX* (ur. Vida Flaker), Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti – Liber – Mladost, Zagreb 1973.
- Nemec, Krešimir: Figura flâneura kod A. G. Matoša. U: Bogdan, Tomislav i Cvijeta Pavlović (ur.): *Poslanje filologa. Zbornik radova povodom 70. rođendana Mirka Tomasovića*, FF press, Zagreb 2008, str. 639–651.
- Nietzsche, Friedrich: *Die Geburt die Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873* (ur. Giorgio Colli i Mazzino Montinari), De Gruyter, Berlin 1988.

Tausk, Viktor: *Sexuality, War and Schizophrenia. Collected Psychoanalytic Papers* (ur. Paul Roazen), Transaction Publishers, New Brunswick – London 1991.

Žmegač, Viktor: *Bečka moderna. Portret jedne kulture*. Drugo, prošireno izdanje, Matica hrvatska, Zagreb 2012.